67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 32 8 AOUT 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE
Ascétique et Mystique

SOMMAIRE

I. — **Au Carmel.** — A). SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS. — 1. R. P. Victor de la Vierge : *Comment elle concevait l'éducation des novices.* — 2. R. P. François de l'Immaculée Conception : *Pour mieux connaître sainte Th. de l'E.-J.* — 3. M.-M. d'Hendecourt : *Comparaison de sa doctrine avec celle de saint Jean de la Croix.*

B) AUTRES SUJETS. — 4. *Elie le Prophète.* II. *Sa survie dans l'histoire et la légende.* — 5. Jean le Solitaire : *Aux sources de la Tradition du Carmel.* — 6. *Nos sens et Dieu.* — 7. Berthold de Jésus : *A l'école de la perfection religieuse.*

II. Sur l'Oraison. — A) *Notion thérésienne* : « conversation avec Dieu » : 8. R. P. Etienne de Sainte-Marie.

B) *L'Oraison pour tous* : 9. S. Exc. Mgr Richaud. — 10. Mme Bruno-Soren. — 11. Mlle Goichon. — 12. Jorge Meneses. (*A suivre*).

I. — AU CARMEL

A) *SAINTE THERESE DE L'ENFANT-JESUS*

Comme suite de notre chronique du 6 septembre 1956 nous présentons ici quelques ouvrages nouveaux relatifs à la Sainte de Lisieux.

1. — Le premier, au titre un peu abstrait et trop général, ne laisse pas soupçonner toutes les richesses qu'il contient et qui permettent de le classer parmi les meilleurs qui aient été écrits sur la voie d'enfance [1]. Autre avantage : l'auteur nous met en contact avec les textes et la conduite de Thérèse tels qu'on les trouve exprimés dans les publications critiques récemment éditées.

Après une Introduction générale (p. V-VIII), le P. V. divise son travail en deux parties.

Dans la première, il décrit (ch. I) le « milieu de vie » que trouva Thérèse au Carmel. Puis il montre que la formule thérésienne « aimer Jésus et le faire aimer » fut le principe de sa sanctification personnelle (ch. II) et de sa méthode d'éducation des novices (ch. III).

La seconde partie synthétise la doctrine qui résulte de cette double expérience, personnelle et apostolique. Les éléments de cette doctrine ont été formulés par Thérèse suivant les circonstances. Le P. Victor les groupe sous quatre titres : exigences de l'esprit d'enfance d'après l'Evangile (ch. IV) ; progrès dans cette voie d'enfance par la foi en l'amour (ch. V) ; offrande à l'amour (ch. VI) et abandon à l'amour (ch. VII).

Un dernier chapitre (VIII) donne la conclusion générale en disant pourquoi Thérèse a pu déclarer qu'elle était « le Cœur de l'Eglise ».

D'assez nombreux sous-titres (qu'on regrette de ne pas trouver mentionnés à la Table finale) aideront beaucoup l'intelligence et la mémoire. La rédaction, très soignée, est à la hauteur de la pensée.

Une foule de lecteurs goûteront donc ce livre. Mais nous le recommandons tout particulièrement aux maîtresses des novices, non seulement des Carmels, mais aussi des autres familles religieuses. Car sainte Thérèse fut *une éducatrice* aux vues très élevées et très pratiques, et c'est à ce titre — on le reconnaît à de nombreuses allusions — que le P. V. la propose à notre admiration.

Deux appendices très importants achèvent de nous en convaincre. L'un a pour titre : « *La Maîtresse des novices* » (p. 179-184) et rappelle le but du noviciat et les méthodes qu'il convient d'y adopter. L'autre, sous le titre « *Pénitence et santé* » (p. 185-199), trace les règles à suivre en cette matière très délicate, surtout à notre époque, et devra être médité par les Mères Supérieures non moins que par les Mères Maîtresses.

Que les unes et les autres, ainsi que les confesseurs de Religieuses, prennent bonne note de cet ouvrage remarquable par sa doctrine et bien au point pour la pratique.

* *

2. — Le but du R. P. François de l'Immaculée-Conception dans son récent ouvrage [2] est d' « exposer ce qui constitue manifestement le message de Thérèse et l'objet de sa mission », savoir « la voie d'enfance spirituelle ». Il a choisi, pour réaliser son dessein, une méthode simple et excellente : citer constamment les textes mêmes de la sainte. Ils parlent d'eux-mêmes, et leur commentaire est extrêmement réduit. Le rôle de l'auteur est de choisir ces textes, de les placer dans leur ordre chronologique et d'en montrer brièvement l'importance pour la vie chrétienne de nos contemporains.

[1] R. P. VICTOR DE LA VIERGE, O.C.D. **Réalisme spirituel de sainte Thérèse de Lisieux.** — 210 p. (14 × 19), 650 fr. — Paris, Lethielleux, 1956.

[2] François de l'I.-C., carme déchaux. **Pour mieux connaître sainte Thérèse de Lisieux.** — 316 p. (13,5 × 20), 90 fr. belges. — Bruxelles, Carmel (76, Av. de la Toison d'or), et Lisieux, Office Central, 1956.

Dans cet exposé, qui forme le corps de l'ouvrage, le P. Fr. a glissé çà et là quelques chapitres complémentaires : il n'a pas voulu omettre l'enseignement de Thérèse sur la charité fraternelle, sur l'esprit de renoncement et de sacrifice, sur sa prédilection en faveur des grands pécheurs, des prêtres et des missionnaires, sur ce que fut sa vie contemplative, sur ses souffrances et sa mort d'amour, enfin sur la maturité de jugement et la fermeté de volonté de celle en qui ses sœurs en religion ont noté, comme signe distinctif de sa spiritualité, la vertu et le don de force.

Cet enseignement est réparti en dix-sept chapitres de longueur inégale, qui semblent avoir été primitivement autant de conférences (cf. p. 11). L'auteur déclare que « le Carmel de Lisieux a bien voulu donner l'assurance que son travail reflète *la pure doctrine de la Sainte*, qu'il est parfaitement Thérésien et sans déviation ». Même au voisinage de *l'Imprimatur*, cette approbation ne manque pas de valeur.

Voici comment le P. Fr., dans sa Conclusion (p. 311-314), résume l'essentiel de la voie d'enfance.

Thérèse, a dit Benoît XV, nous « a tracé une voie certaine de salut » et apporté « le secret de la sainteté ». Ce n'est pas qu'elle ait enseigné des vérités nouvelles ou découvert des moyens nouveaux pour aller à Dieu. Comme l'a dit avec justesse Stanislas Fumet, sa doctrine « n'est pas la révélation d'une autre sainteté ; c'est seulement une autre révélation de la sainteté ». L'œuvre propre de sainte Thérèse a été de mettre dans un *ordre* nouveau et dans un *relief* spécial ce que l'Evangile et l'Eglise ont toujours enseigné sur l'itinéraire qui conduit à la perfection de l'amour envers Dieu.

Au point de départ, la Sainte place la connaissance de nous-mêmes, de notre néant comme créature, de notre impuissance radicale sans la grâce, de notre faiblesse pour y correspondre quand cette grâce nous est donnée.

Mais du fait même de cette impuissance, considérée en regard de l'immense amour paternel de Dieu pour nous, tel que nous l'a révélé Jésus, nous acquérons une sorte de certitude que Dieu ne veut pas nous abandonner à notre misère, une sorte de droit (basé sur sa miséricorde proclamée si souvent dans l'Ecriture et spécialement dans l'Evangile) à ne pas être délaissés si nous l'appelons à notre secours : ainsi la mère ne refuse jamais de courir à l'aide de son enfant qui l'appelle, même si celui-ci, par un acte d'inadvertance ou de désobéissance plus ou moins consciente, s'est mis lui-même dans une situation périlleuse d'où il ne saurait sortir par ses seuls efforts. « Cette confiance est la note la plus caractéristique de la spiritualité thérésienne » (p. 312).

A cette condescendance divine, une seule réponse nous est possible : l'amour, le don total à Dieu pour qu'il trouve en nous son plaisir et sa gloire, l'offrande de tout ce que nous sommes et de tout ce que nous faisons, pâtissons, et même dont nous jouissons, offrande qui atteindra son sommet dans l'acte par lequel nous nous livrons « en victime d'holocauste à l'amour miséricordieux ». Faire aimer l'Amour, le faire aimer comme elle l'avait aimé, c'est le programme légué par sainte Thérèse à ses fidèles disciples, et résumé dans cette parole d'adieu laissée peu avant sa mort à l'une de ses sœurs : « Tout est dit : c'est l'amour seul qui compte. »

Ainsi, humilité reconnue et acceptée, comme point de départ de la vie d'enfance thérésienne ; confiance filiale et abandon, comme disposition essentielle ; amour sans cesse croissant, comme puissance motrice mise en nous par l'amour miséricordieux de ce Dieu qui nous attire dans la fournaise infinie de son propre amour : telle est, en termes légèrement différents de ceux qu'emploie notre auteur, l'essentiel du « secret » qui conduisit Thérèse aux plus hauts sommets d'une sainteté que l'Eglise nous donne comme un idéal accessible à tous les chrétiens de nos jours, suivant la mesure des grâces octroyées par Dieu à chacun, et suivant la fidélité avec laquelle nous y correspondons.

Cet ouvrage, solide, clair, faisant entendre sans cesse la voix même de Thérèse, mérite d'être, dans tous les milieux, très largement répandu.

* *

3. — M^lle^ d'HENDECOURT, elle aussi, a donné à son ouvrage un titre substantiellement exact, mais qui n'en exprime pas toutes les pensées directrices [3].

En réalité, un certain nombre de thèmes interfèrent ici, et sont exploités dans un ordre qui est simultanément doctrinal et chronologique.

L'idée fondamentale est de mettre en valeur l'étroite parenté de l'enseignement et de la pratique de sainte Thérèse de l'E.-J. avec la doctrine mystique de saint Jean de la Croix.

Et aussitôt apparaît l'affirmation (un peu osée, mais juste si on l'entend bien dans le sens que lui donne l'auteur) que « la purification mystique... est essentiellement de même nature que la purification nécessaire à la charité parfaite » à laquelle sont appelées toutes les âmes (p. 22).

Nouvel aspect : sans cette purification de son amour, l'âme ne peut entrer au ciel : elle devra subir un « purgatoire », soit ici-bas, soit en quittant ce monde.

Mais, de plus, le purgatoire de l'au-delà n'est pas normalement nécessaire et il est improductif de mérites. Mieux vaut donc se livrer dès cette vie, dans un abandon d'amour, aux épreuves purificatrices.

Et celles-ci ne sont pas nécessairement d'ordre mystique. Toutes les souffrances, du corps, de l'âme, de la vie spirituelle, si elles sont accueillies dans un amour qui croît avec leur acuité, opèrent ce dégagement de toute souillure et de toute imperfection et s'accompagnent de mérites croissants dont le chrétien peut faire bénéficier les pécheurs de la terre et les justes souffrants du Purgatoire.

Cette extension à tous les chrétiens d'une purification opérée en vertu de la charité théologale n'exclut pas *les pécheurs* ; eux aussi sont tenus par précepte divin et ont la possibilité de s'engager dans cette voie d'amour qui, en se prolon-

[3] M.-M. d'HENDECOURT. **La perfection de l'amour d'après sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.** — 142 p. (12 × 18), 300 fr. — Paris, Nouvelles Editions Latines, 1956.

geant assez, aboutirait aux phases mystiques de la vie spirituelle, à la mort d'amour à l'entrée immédiate au Ciel.

Ce qui est dit ici des pécheurs est bien dans la doctrine du Docteur mystique et de la Sainte de Lisieux. Un texte bien choisi du P. de Foucauld (cité p. 135-136), confirme et éclaire cet enseignement si important et si consolant :

« Quelle que soit notre vie, pleine de péchés ou pleine de louables efforts, il n'y a pas un instant où Dieu ne nous commande de l'aimer de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit et de toutes nos forces ; et pas un instant par conséquent où nous n'ayons grâce pour cela, pas un instant où nous ne puissions, si nous le voulons, vivre d'une vie d'amour et de sainteté, pas un instant où nous ne puissions et ne devions, si nous sommes dans le péché, en sortir et commencer une vie toute nouvelle, toute d'amour. »

Que telle soit bien la pensée de sainte Thérèse, c'est ce que montre le déroulement des huit chapitres de ce livre. On ne se laissera donc pas dérouter par quelques défauts mineurs : un peu de lourdeur de style en certains passages, ou l'absence de références suffisantes pour de nombreuses citations. Ceci gênera un peu qui voudrait utiliser l'ouvrage pour une *étude* didactique, mais n'aura pas d'inconvénient pour quiconque y viendra chercher la *nourriture spirituelle* encourageante *offerte à tous* les chrétiens.

* *

B) *SUJETS DIVERS*

4. — Nous avons dit (*Ami*, 12 avril 1956, p. 236-237) quel magnifique volume *Les Etudes Carmélitaines* avaient consacré au prophète Elie, tel que nous le révèlent l'Ancien et le Nouveau Testament et tel que se l'est représenté la tradition chrétienne. Un second volume, que nous annoncions alors, est sorti des presses [4].

Dans une première partie, la plus considérable, on nous dit comment et à quel titre Elie fut considéré par l'Ordre du Carmel comme son protecteur et son modèle (p. 11-199).

Cette question est étudiée tout d'abord sous son aspect psychologique par le R. P. Bruno, avec la collaboration du Dr Ch. Baudouin, de C.-G. Jung et de R. Laforgue (p. 11-33). Il s'agit dans ces pages d'affirmer la valeur du « postulat d'un processus inconscient d'une attraction élianique positive sur les Carmes » d'autrefois et d'aujourd'hui. Chez ceux-ci existait une sorte d' « impératif parfaitement valable, comme l'instinct d'une appartenance réelle » (p. 13). Car « il existe sous la superstructure de l'Histoire (l'Histoire *manifestée*, la « sévère histoire »), une Histoire *latente* et qui se passe en un temps hors du temps. Cette Histoire profonde, dont la naissance est toujours incertaine, le commun des hommes la subit comme sans savoir » (p. 31).

C'est de cette « histoire profonde » que relève la conviction, existant au Carmel, d'une filiation mystique par rapport à Elie. On trouve trace de l'affirmation d'une « succession héréditaire » strictement historique dans des documents dont le plus ancien remonte seulement à 1280 (p. 34-81). Sauf quelques escarmouches, les Carmes demeurèrent persuadés qu'ils étaient reliés à Elie par une « succession héréditaire historico-canonique » jusqu'en 1668 ; pendant cette période de quatre siècles, ils se pénétrèrent profondément de « l'esprit d'Elie » (p. 82-116).

La polémique qui éclata en 1668 dura trente ans dans sa phase aiguë et le Saint-Siège y mit un terme en 1698 par un décret qui interdit aux Jésuites (et principalement aux Bollandistes) et aux Carmes d'écrire les uns contre les autres et qui « leur imposa le silence sur la question de l'institution primitive de l'Ordre des Carmes par les prophètes Elie et Elisée », et ce, sous peine d'excommunication (p. 133).

Mais pendant la période antérieure à cette controverse, s'était établi dans l'Ordre un culte liturgique en l'honneur d'Elie, sur lequel nous est donnée une étude historique, suivie d'une des trois Messes (texte latin et traduction française) qui furent et demeurent en usage dans l'Ordre (p. 134-150).

Les deux derniers travaux analysent en quel sens on pourrait encore parler de « prophétisme dans l'Eglise » de nos jours et appliquer aux Carmes la formule par laquelle l'ange Gabriel caractérisait la mission de saint Jean-Baptiste (Luc, I, 17) : *in spiritu et virtute Eliæ*.

Les historiens des religions étudieront avec attention les 100 dernières pages du livre : le prophète Elie dans le Judaïsme, dans le Coran et dans l'Islam, dans les hérésies qui se réclament de son nom et dans les pratiques sacrificielles qui se sont perpétuées sur le mont Carmel.

Comme le tome I, ce nouveau volume est orné de magnifiques reproductions photographiques hors-texte, au nombre de treize. Elles donnent un charme de plus à cet ouvrage de très haute valeur scientifique consacré par le Carmel à la gloire du puissant prophète dont il perpétue parmi nous « l'esprit et la puissance ».

* *

5. — « Jean le Solitaire » : quelle personnalité se cache sous ce pseudonyme ? [5] Nous l'ignorons; mais c'est sûrement une âme qui a étudié, et peut-être vécu la doctrine et l'esprit du Carmel. Une note (p. 15) précise toutefois que

« l'auteur est libre de toute obédience » et que « son optique appellerait donc vraisemblablement quelques correctifs, çà et là, au regard d'un religieux formé dans la *religion* carmélitaine actuelle et dans la discipline canonique de l'Ordre... Mais la voie spirituelle des solitaires... ne saurait être considérée comme un apanage lié à une affiliation canonique ; ... tout vrai solitaire est plus ou moins hors la loi, de nos jours surtout. »

Ne croyez pas pour autant qu'il se pose au révolutionnaire. C'est tout le contraire. Présentant, dans une Introduction, ce que devront être « adaptations et restauration dans les Ordres religieux », il de-

[4] **Elie le Prophète, au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam.** — 1 vol. de 317 p. (14 × 22), 1.500 fr. Paris, Desclée de Brouwer, 1956.

[5] Jean le Solitaire : **Aux sources de la tradition du Carmel.** — 272 p. (14 × 19). — Paris, Beauchesne, 1953.

mande, comme Pie XI, auquel il se réfère [6], qu'on s'attache à prendre clairement conscience de ce qui constitue le fonds intangible de la *Religion* en cause, pour déterminer ce à quoi il ne faudra porter atteinte sous aucun prétexte. Car chaque famille spirituelle est caractérisée par le point de vue sous lequel elle aspire à réaliser l'idéal religieux commun à toutes. Ce point de vue, c'est celui du fondateur, celui de la tradition propre à chaque Ordre, celui de la Règle qui le précise en le codifiant, celui qui résulte des moyens généraux de réalisation qui ont été adoptés. Seules les adaptations contingentes, déterminées par les lieux et les époques, peuvent se transformer. Elles ne doivent pas être confondues avec les éléments essentiels, dont elles peuvent même être parfois des déviations. L'esprit intérieur fondamental doit être dégagé de ces surcharges adventices, si l'on songe, comme il est souhaitable, à revivifier un Ordre ancien en l'organisant pour satisfaire à des besoins nouveaux.

Pour l'Ordre du Carmel, cette discrimination est particulièrement difficile. Son rattachement à Elie ne s'appuie sur aucun document historique solide. Quand il apparaît, il est déjà profondément enraciné en Palestine et en possession d'une tradition érémitique dont les origines lointaines demeurent scientifiquement inaccessibles.

Voulant retrouver l'esprit primitif, Jean le Solitaire analyse les textes bibliques relatifs à Elie et Elisée, puis l' « Institution des premiers moines », l'apport des saints Berthold et Brocard, enfin la Règle de saint Albert. L'esprit qui se dégage de ces documents est celui de l'érémitisme, s'accompagnant de silence et d'ascèse, mais dans le but bien nettement exprimé de préparer les religieux à l'union mystique avec Dieu par la vie théologale de foi, d'espérance et d'amour. Tous les religieux sont donc candidats aux grâces mystiques ; parmi eux Dieu choisira à son gré le petit nombre de ceux qu'il élèvera à cet état.

Tel était l'Ordre quand la perte de la Terre Sainte par les derniers Croisés le transplanta en Occident. Sous l'influence des Ordres Mendiants alors en plein développement, et particulièrement sous celle des Frères Prêcheurs, le Carmel se tourna vers l'apostolat et la « vie mixte ». Ceci rendait nécessaires de fortes études théologiques. L'Ordre les accepta, mais en orientant les travaux intellectuels et la prédication, principalement vers les vérités et les pratiques pouvant préparer à la vie mystique, ce qui sauvegardait l'essentiel de l'esprit primitif.

Toutefois ces conditions nouvelles d'existence ouvrirent la porte à des « mitigations » de la Règle et contrarièrent le plein essor de la vie érémitique. Une tension interne s'en suivit entre ceux qui gardaient la nostalgie du « désert » éliaque et ceux qu'attirait l'apostolat en chrétienté ou en pays de mission.

L'auteur conclut, sans prétendre se poser en réformateur, par ces paroles qu'il convient de méditer :

« Les prestiges de la connaissance rationnelle et de l'action, sans cesse rehaussés par le progrès des sciences et des techniques de tous ordres, en imposent de nos jours, à ce point que les esprits sont de plus en plus fermés au mystère de la spiritualité contemplative, et là même où cela ne devrait pas être » (p. 232-233).

On s'excuse en disant que la contemplation ne répond pas aux besoins de notre temps ; on emploie le mot de mystique en l'appliquant à tort et à travers ; on ne parle que des dangers qui guettent les contemplatifs, traités d'égoïstes, de paresseux, de présomptueux ; on objecte au solitaire contemplatif qu'il manque d'esprit « social » et « communautaire » (p. 233). On oublie trop que, dans les individus, dans les Ordres religieux et dans l'Eglise, où l'économie spirituelle, prise dans son unité intégrale, prend la forme de la vie mixte, « *tout surcroît d'action exige une surabondance de contemplation* » (p. 232).

« C'est à l'esprit dont il est né, à la tradition dont il vécut tant qu'il fut uniquement tendu vers la contemplation, comme au Mont-Carmel, que l'Ordre peut et doit essentiellement demander les principes premiers, susceptibles de le centrer plus efficacement que jamais sur sa fin primordiale [vie contemplative] au bénéfice de sa fin secondaire elle-même [action apostolique].

Cette exigence ne doit pas faire méconnaître ou sous-estimer l'enseignement de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Leurs œuvres « représentent une élaboration achevée de la tradition carmélitaine ». Mais il faut souligner que leur doctrine devra, « pour être comprise et utilisée fidèlement, être elle-même éclairée à la lumière de la tradition primitive, parce que c'est en vérité dans cette lumière que cette œuvre a été conçue et vécue » (p. 234).

Le temps est venu, semble-t-il, « de ramener le cœur des fils à leurs pères » [7]. Le rôle des Carmélites sera en cela primordial. Elles ont échappé à l'attrait des grandes études ; elles ont pratiqué surtout l'apostolat de la prière contemplative, dociles en cela aux volontés de leur grande réformatrice, sainte Thérèse d'Avila. Et notre auteur d'ajouter :

« Ce sont donc les Carmélites qui présentent la mise en œuvre la plus authentique de l'esprit du Carmel. Ce sont elles seules qui vivent réellement, à leur façon, l'exigence élianique. Après quoi, il n'y a pas à s'étonner de constater que c'est chez elles, en fait, que se manifestent les grâces typiquement carmélitaines et que c'est par elles que persiste, aussi éclatant dans le monde que caché en sa source, le rayonnement de l'antique religion des fils des prophètes.

Aussi, est-ce une Carmélite, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui, au seuil de l'âge où allait se consommer la grande hérésie *anthropocentrique* animatrice des temps modernes..., a été la voix criant dans le désert le message élianique de l'Ordre, le témoignage de la vie purement théologale... Quand elle a dit : « Dans le cœur de l'Eglise, ma Mère, je serai l'amour ! Ainsi je serai tout ! » — autant que sa vocation personnelle, c'est la mission offerte à son Ordre qu'elle a définie, avec ce sens parfait de la tradition carmélitaine profonde qu'elle tenait de sa grâce et de saint Jean de la Croix...

Il reste aux Carmélites d'enfanter parmi leurs frères, par leur prière toute-puissante, ceux qui, sans rien perdre de l'acquis providentiel moderne, sans aucunement sacrifier les branches chargées des promesses de l'avenir, mais au contraire pour leur procurer à toutes le surcroît

[6] Ep. Apost. *Unigenitus Dei Filius, ad summos Moderatores Ordinum Regularium, aliarumque Sodalitatum Religiosorum virorum,* 19 mars 1924 (Actes de Pie XI, Edit. Bonne Presse, t. II, p. 49-50).

[7] Cf. Mat., IV, 6 ; Luc, I, 17.

de sève surnaturelle aujourd'hui nécessaire, sauront restaurer selon sa loi propre la souche première du Carmel, de façon que l'Ordre... d'aplomb des deux pieds [8], réalise dans son intégralité sa vocation élianique, mettant en œuvre pour le salut du monde la double part de l'esprit [9] très fort du prophète qui doit revenir au soir des temps. *Fiat ! Fiat !* » (p. 253-254).

Dans cet ouvrage bien des points de vue méritent l'attention. Cependant leur application aux Carmes Déchaux et la nécessité ou l'utilité pour ceux-ci d'une nouvelle adaptation de leur esprit et de leur règle actuels ont provoqué une vigoureuse protestation du R. P. Bruno de Jésus-Marie [10]. D'autre part le P. Holstein, S. J., remarque que le survol de l'histoire séculaire de l'Ordre, tel que Jean le Solitaire l'accomplit dans son ouvrage, est « contestable historiquement » [1]. Cette double critique ne manque pas de fondement, et l'auteur l'a prévue. Elle ne doit cependant pas faire méconnaître la valeur foncière des principes et des remarques, fort utiles dans leur généralité doctrinale, qui se trouvent en nombre important dans ces pages anonymes qu'on a eu raison de ne pas laisser sous le boisseau.

* *

6. — Nos sens nous permettent-ils d'atteindre Dieu, dans quelle mesure et comment ? A cette question répond un volume des *Etudes Carmélitaines* [2].

Dix auteurs y ont collaboré et le R. P. Bruno en a écrit le « Liminaire ».

Il s'ouvre par une brillante évocation, principalement biblique, due à la plume de Paul Claudel, qui constitue un coup d'œil général sur la place que tiennent le corps et ses cinq sens dans l'économie de l'Incarnation rédemptrice (p. 11-43).

On entend ensuite les psychologues. André Soulairac rend compte de ses études expérimentales sur la physiologie de la sensation et son orientation vers le spirituel ; il y joint, avec la collaboration de M. Tapié de Celeyran, une note sur les conditions dans lesquelles a pu naître l'art abstrait contemporain (p. 44-69).

Historien des religions, usant en maître de la méthode comparatiste, Mircea Eliade discerne, chez les « primitifs » anciens et modernes, une tendance permanente et universelle à établir des rapports sensibles avec la divinité (p. 70-99).

Dans quelle mesure l'art chrétien a-t-il su se garder du sensuel, par l'ascétisme dans ses représentations des personnes et des choses saintes ? Germain Bazin a sur ce sujet des aperçus fort pertinents (p. 100-119). Après lui, Stanislas Fumet montre que, pour s'ouvrir au transcendant, l'art doit d'abord rester fidèle à ses principes propres, que définit l'esthétique ; l'histoire de l'art en montre les réalisations multiples et divergentes que la liturgie inspire et domine ; toutefois ce n'est pas par l'art, mais par la vie mystique que Dieu se rend « *sensible au corps* ».

Ch. Baudouin insiste à son tour, en partant de cas concrets, sur « l'importance éminente de la sensation », même pour la vie intellectuelle et spirituelle.

Les trois derniers travaux sont théologiques. Le P. Michel-Marie de la Croix, O.C.D., nous fait admirer comment l'union harmonieuse des sens et de l'esprit, qui nous reliait à Dieu et qu'Adam a perdue, nous est rendue dans le Christ. Le Père Olphe-Galliard, S. J., expose la théorie des « cinq sens spirituels » dont ont parlé les mystiques et dont les théologiens ont proposé la théorie. Enfin le P. Lucien-Marie de Saint-Joseph montre, d'après saint Jean de la Croix, que la vie spirituelle et mystique ne tend pas à la destruction de la sensibilité, mais à sa purification et à sa surélévation.

25 reproductions photographiques de peintures et de sculptures rendent sensibles bien des points abordés dans ce volume et lui donnent un caractère de nouveauté ; car la plupart des sujets proposés à l'attention du lecteur sont de ceux que le grand public connaît rarement.

* *

7. — On nous demande souvent d'indiquer quelque manuel capable d'aider les novices à prendre conscience de toutes les obligations de la vie religieuse tout en les animant à les observer fidèlement. L'ouvrage du R. P. Berthold nous semble répondre à ce double but [3].

Son auteur est un Carme belge. Il est naturel que son œuvre s'inspire avant tout des deux grands réformateurs de son Ordre, sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, ainsi que de sainte Thérèse de Lisieux. Mais il ne néglige pas saint Ignace, saint François de Sales et saint Alphonse de Liguori. Par là son œuvre garde une valeur qui s'étend à un public plus large que celui des Carmels.

L'enseignement qu'il donne a été coulé dans le moule classique de la méditation en trois points. En chacun de ceux-ci, l'exposé de la vérité obtient la place majeure ; les préludes et les résolutions, ainsi que des amorces de prières et de colloques ne sont pas négligés. Chaque méditation couvre deux ou trois pages : celles-ci sont assez denses pour offrir une matière suffisante à une oraison d'une heure et *a fortiori* de moindre durée.

Sur la méthode d'oraison préconisée, l'auteur s'explique dans 21 méditations préliminaires (t. I, p. 3-84). 46 autres considèrent la vie religieuse sous son aspect formel de « tendance à la perfection » (p. 97-212) ; 14 traitent de la Règle et de l'obligation de s'y conformer (215-254) ; 35, des vertus théologales, puis 24 de la charité à l'égard du prochain ; 2 de la charité envers soi-même ; 6 du silence et des cas où la charité en dispense.

Au t. II, 28 méditations enseignent la théorie et la pratique de l'humilité ; 16 de l'obéissance ; 8 de la pauvreté ; 17 de la chasteté ; 17 encore, des devoirs d'état ; 49 enfin, de la piété, de chacun des exercices spirituels et du sacrement de pénitence.

[8] Allusion à I Rois, XVIII, 21.
[9] Allusion à II Rois, II, 9.
[10] *Vie Spirituelle*, août-septembre 1953, p. 192-195.
[1] *Christus*, 1954, p. 123, note 3.
[2] **Nos sens et Dieu.** — 1 vol. (14 × 23), 1.200 fr. — Paris et Bruges, Desclée de Brouwer, 1954.

[3] R. P. Berthold de Jésus, O.C.D. — **A l'école de la perfection religieuse.** — 2 vol. (14 × 21), 1650 fr. — Bruges, Beyaert et Paris, Casterman, 1951.

Cet ouvrage convient avant tout aux novices et à leurs formateurs dans les couvents d'hommes ; mais on le conseillera sans hésiter aux maîtresses des novices qui pourront faire quelques adaptations très faciles et les utiliser dans leurs conférences et même comme manuel d'oraison ; il sera apprécié également des supérieurs, des prieures et des aumôniers à qui il offre de bons canevas pour leurs exhortations à leurs communautés.

II. – SUR L'ORAISON

Nous recensons ici les ouvrages qui traitent des questions doctrinales concernant l'oraison, non ceux qui sont des recueils de sujets de méditations. Une prochaine *Chronique* présentera le très important article intitulé « *Contemplation* » paru dans le *Dictionnaire de Spiritualité* (Paris, Beauchesne), ainsi que d'autres travaux du même Dictionnaire.

A) NOTION THERESIENNE

8. — Sainte Thérèse d'Avila a défini l'oraison comme une « *conversation avec Dieu* ». C'est cette formule que le R. P. Etienne de SAINTE-MARIE, carme déchaux, donne pour titre à son ouvrage consacré aux étapes de la prière qui conduisent à la contemplation [1].

Pour nous introduire dans le monde secret où germe et progresse la prière, l'A. rappelle d'abord la vraie notion de la vie intérieure sous le regard de Dieu ; puis il institue une comparaison entre cette vie intérieure et l'apostolat. Dès cet instant, il prend nettement position : la vie spirituelle de l'apôtre doit être le principe et la source de tout apostolat authentique : l'efficacité surnaturelle de celui-ci dépend étroitement de la sainteté de celui qui s'y adonne.

« On envisage trop, à l'heure actuelle, l'apostolat de façon superficielle, extérieure : on considère ses effets visibles, tangibles, pas assez la source intérieure qui l'alimente. Le but de l'apostolat, c'est de travailler à la croissance de l'Eglise, de faire que le peuple chrétien croisse en *valeur* et en nombre, en *qualité* et en quantité. Mais comment obtiendra-t-on ces résultats ? Avant tout *par les moyens surnaturels* » (p. 17).

Cette croissance de l'Eglise ne dépend ni de la *science* des choses du monde, ni de l'*argent*, ni de la puissance *politique*, mais le principe en est « uniquement la grâce, l'action du St-Esprit dans les âmes. Il n'y a rien qui soit plus oublié aujourd'hui dans les milieux catholiques... »

Et il cite ces paroles de Simone Weil : « Les erreurs de notre époque sont du christianisme sans surnaturel. Le laïcisme en est la cause, et d'abord l'humanisme » (p. 21).

« Certes, ajoute notre auteur (p. 23), il ne s'agit pas de jeter l'interdit sur l'activité extérieure, de condamner, de négliger l'action : les œuvres sont nécessaires, voulues par Dieu. Mais il s'agit de rappeler que les œuvres extérieures doivent plonger leurs racines profondes dans la vie intérieure..., de rappeler la primauté, la suprématie de la vie intérieure. »

Et il cite le texte fameux de S. Jean de la Croix (*Cantico*, str. XXVIII[e]) que résume le grand apôtre de l'Eucharistie, le Bx Aymard, en une formule lapidaire : « Un seul acte d'amour est plus glorieux pour Jésus que tout l'apostolat du monde », si celui-ci n'a pas pour motif l'indispensable charité que chante S. Paul (I Cor., XIII). A la racine des œuvres de conquête, il faut placer le bon exemple donné par l'apôtre, sa propre vie intérieure, l'apostolat de la prière, celui de la souffrance ; car « chacun de nous agit plus encore par ce qu'il est que par ce qu'il sait, ou fait », ou dit, ou écrit (p. 32).

Ces deux premiers chapitres sont une introduction au sujet principal qui est abordé au chap. III. La prière vraie ne doit pas être un monologue de l'âme avec elle-même, mais une conversation avec Dieu qui nous est présent, qui nous entend et qui nous aime. La raison de nos distractions, de nos échecs dans la prière, c'est que « la plupart du temps, nous ne parlons pas avec quelqu'un de présent, mais avec un absent », oubliant ce que la foi nous dit de la présence de Dieu partout, et spécialement en nous-mêmes. Et Dieu nous répond, « mais d'une façon insensible. Ceux qui croient entendre sa voix » formulant des phrases à la manière humaine « et qui disent volontiers : Dieu m'a dit ceci, Dieu m'a dit cela, n'entendent ordinairement que les réponses qu'ils se donnent à eux-mêmes ; le Seigneur ne s'abaisse pas à des bavardages » (p. 46).

Combien il est utile de relire de tels textes, à notre époque où sont publiés tant d'écrits dits « mystiques », où sont attribuées à Dieu tantôt des dissertations pseudo-philosophiques où lui sont prêtées des appréciations sur des systèmes contemporains plus ou moins bien compris, tantôt des mignardises dignes tout au plus d'un papotage entre fillettes ou de propos de nursery ! Non, ce n'est pas ainsi que la parole divine se fait entendre dans la prière, où pourtant Dieu nous répond, car « s'il ne nous répond pas, d'où viennent donc ces traits de lumière qui nous éclairent, ces inspirations, ces sentiments qui nous émeuvent profondément, ces goûts et ces joies qui ne sont plus de la terre, cette acceptation douce et paisible de la volonté de Dieu parfois crucifiante ? » (p. 47). Mais pour entendre cette voix, il faut « parfois faire taire notre esprit à l'oraison et le mettre au silence »; comme le recommande sainte Thérèse d'Avila, qui, nous conseille de ne pas fatiguer notre entendement pour parler à Dieu, et de ne pas nous préoccuper de lui composer des discours (p. 48).

Faire oraison, c'est parler à Dieu d'une façon *personnelle*, en évitant les complications et le formalisme. « La vraie prière ne hausse pas le ton pour atteindre au pathétique ou au sublime, elle se recommande surtout par sa simplicité et sa vérité » (p. 52).

Avec autant de justesse et de précision, le chapitre IV nous enseigne comment on peut vaincre les *difficultés* qu'on rencontre dans la prière. Cet exercice, en effet, exige des efforts : il faut y apporter un *cœur purifié* des pestilences du péché consenti et dégagé des rêts de toutes sortes d'affections imparfaites : car « l'oraison ne peut pas être séparée du reste de notre vie ». Il faut y venir aussi avec un *esprit pacifié*, ce qui suppose l'habitude du recueillement et de la réflexion.

[1] E. de Ste-Marie. **Conversation avec Dieu**. — 128 p. (12 × 19), 285 fr. franco. — Bruges, Beyaert et Paris, Casterman ; 2[e] édit., 1957.

Même ainsi disposée, l'âme n'échappera pas toujours aux distractions involontaires. Il convient alors de montrer de la ténacité, et de nous souvenir que « nous ne devons pas seulement prier lorsque la chose nous agrée, mais aussi *par obéissance* à un ordre divin » (p. 63). Il faut donc regarder la sécheresse comme une épreuve pour notre vaillance et notre endurance, sans perdre notre temps à vouloir toujours en déterminer les causes, nous souvenant qu'à certaines périodes de la vie spirituelle, les aridités sont un moyen providentiel mis en œuvre par Dieu pour procurer d'importants progrès ; une âme vraiment donnée, loin de s'en désoler, comprendra qu'il y a plutôt lieu de s'en réjouir et d'en remercier le Seigneur (p. 67). Mais contre la *lassitude* qui menace alors de nous ralentir dans nos efforts, il faut réagir promptement et fermement, à la manière de la Cananéenne de l'Evangile (Mt., xv, 21-28).

Sous ce titre : « *Pensée et prière* », le chap. v analyse le rôle de l'intelligence dans l'oraison.

Qui ne pense pas ne saurait prier : le minéral, le végétal, l'animal ne prient pas ; seul l'homme a pu être défini comme un animal religieux. Cela est si vrai que sainte Thérèse a écrit qu' « il n'y a pas de vraie prière vocale sans prière mentale ». C'est de là qu'est venue dans la pratique l'usage de sujets de méditation, codifiés dans des livres. L'auteur admet qu'on en use, mais « avec discrétion ». Car « les méditations préfabriquées, toutes faites d'après le même plan et selon la même recette, ne favorisent guère la spontanéité que doit garder » une conversation avec Dieu (p. 77). Elles risquent de convertir la prière en étude, de pousser à composer des discours qu'on adressera à Dieu. « Il y a une contemplation qui veut connaître pour connaître, et une contemplation qui veut connaître pour aimer ; celle-ci seule est chrétienne » et une vraie prière (p. 81).

Pourtant les méthodes et les livres « ont du bon ». On en usera dans les débuts ; on y reviendra parfois dans la suite. Quant aux livres, on prendra la Bible, et surtout l'inépuisable Evangile, puis en second lieu l'*Imitation de J.-C.* et les ouvrages écrits par des Saints canonisés. On ne bannira pas d'une façon absolue l'intervention de la sensibilité dans la prière, car « tout en nous doit prier »; mais cette faculté inférieure « doit rester à sa place, être guidée, mise au pas par la raison et par la foi, ne pas se mêler de régenter la piété » (p. 88).

Pour les personnes en qui la vie intellectuelle est un devoir d'état ou un attrait naturel, la raison doit être maintenue à son rang dans la prière : sa présence est indispensable, mais secondaire par rapport à celle de la volonté. L'auteur s'en explique parfaitement, se faisant en cela un disciple fidèle de saint Thomas. Ecoutons-le :

« Il vaut mieux aimer Dieu que le connaître. Cela tient à la nature même de nos facultés, à leur mode d'opération.

L'intelligence, en effet, comprend en attirant à elle l'objet qu'elle comprend. Elle s'en fait à elle-même une idée, une représentation qu'elle conserve ; mais comme sa capacité est limitée, ainsi se limite l'objet qu'elle se représente, même si [en soi] il est infini. La volonté au contraire sort en quelque sorte d'elle-même pour aimer, elle est « extatique ». En aimant, elle se transforme en quelque sorte en l'objet aimé, c'est pourquoi l'objet aimé [n'est pas rapetissé pour entrer dans la volonté] il reste [tel qu'il est en soi, c'est-à-dire] sans limites [sans transformations, car c'est la volonté qui est transformée par lui. Ainsi] nous connaissons Dieu selon la mesure de notre puissance [de connaître] : nous l'aimons tel qu'il est en lui-même... Aussi les maîtres en divinité nous conseillent-ils d'insister davantage, dans notre oraison, sur les affections que sur les raisonnements, parce qu'*en cette vie nous ne pouvons pas connaître Dieu parfaitement, mais nous pouvons l'aimer à la perfection* » (p. 86).

Ainsi se trouve amorcé le ch. VI, intitulé « *Amour et prière* ». Mais ici nous renonçons à l'analyse. Car l'auteur y décrit, avec un enthousiasme contenu, en quoi consiste le sommet de l'union d'amour par laquelle l'homme donne au Verbe incarné « une humanité de surcroît » en laquelle il peut continuer « l'achèvement », comme dit S. Paul, de l'application aux âmes des mérites acquis pendant sa vie mortelle, spécialement dans sa Passion. L'âme qui prie ainsi, toute fondue en amour, ne sait plus demander que l'accomplissement de la volonté du Bien-Aimé. Cette volonté est aussi la sienne ; elle n'en a plus d'autre : « prier, c'est aimer » (p. 99) ; c'est louer, remercier, adorer, dans un élan personnel, mais surtout de concert avec la voix de l'Epouse qui s'exprime dans la liturgie et dans le sacrifice eucharistique, où le Christ lui-même prie et s'immole mystiquement avec et pour son Eglise et entraîne, par la Communion, chaque âme vers le Père pour l'adorer et vers les hommes pour les sauver.

Dans un appendice (p. 108-126) le P. Etienne donne la traduction d'un chapitre de l'ouvrage allemand du R. P. Lippert, S. J., paru en 1936 chez Herder et intitulé « *Solitude et communauté* ». Ces pages sur la prière sont prises d'un point de vue différent de celui de notre auteur, mais permettent, à son avis, « une confrontation ne pouvant qu'enrichir notre connaissance et intensifier l'amour et l'estime de la prière intérieure » (p. 108).

B) L'ORAISON MENTALE POUR TOUS

9. — Tel était le titre donné par S. Exc. Mgr Richaud, archevêque de Bordeaux, à sa *Lettre Pastorale* pour le Carême 1955. On la relira en tous les pays de langue française dans une très élégante brochure, sous couverture illustrée en couleurs [2]. Des titres nombreux, en caractères rouges, aident à suivre la pensée. L'élégance du style et la clarté de l'exposé prêtent leur charme à une doctrine solide, agrémentée par des citations topiques.

L'oraison mentale est utile et nécessaire, même pour les personnes du monde engagées dans les complexités et les difficultés de notre temps. Elle est le moyen providentiellement offert à tous. Elle donne son plein rendement à la liturgie, soutient l'apôtre, nourrit les âmes consacrées. Tel est le sujet de la première partie.

Dans la seconde, on nous montre qu'elle est possible et même facile, pourvu qu'on l'entende bien comme une conversation, une communion avec Dieu présent. Tout chrétien trouve le temps de la pra-

[2] 64 p. (13 × 16) ; 140 fr. ; port, 15 fr. — Toulouse, Apostolat de la Prière, 1955.

tiquer, si, convaincu de son importance, il se résout à ne pas gaspiller ses instants ; et l'auteur donne ici des indications bien pratiques pour les personnes très occupées. Si la maison n'est pas toujours le lieu le plus propice au recueillement, les églises et chapelles s'ouvrent au passant, qui peut commencer là une prière mentale qu'il poursuivra en sortant.

L'opuscule se clôt sur une instante invitation : « Essayez, essayez ! » Car, selon saint Jean Climaque, « Dieu seul peut, dans l'exercice de l'oraison, nous faire comprendre et son excellence, et les avantages qu'elle procure ». « Tout est déjà fait, ajoute sainte Thérèse, lorsqu'une âme *décide* de faire oraison. »

Une bibliographie termine cet ouvrage que nous ne saurions trop recommander.

* *

10. — Voici par contre, un ouvrage[3] dont l'auteur, au début de sa préface, nous dit qu'il « s'adresse à un petit nombre », à ceux que le monde et même leurs proches regarderont comme « un prodige dont on se gausse », comme des « égoïstes », des « déserteurs », qui « vont contre le sens de l'histoire », etc. (p. XII). Rien de mieux pour exciter notre curiosité au sujet de ces originaux si mal appréciés. Qui sont-ils donc ?

> Ce sont les âmes rares qui « ont entendu un appel profond à la *solitude* intérieure, à la vie contemplative... Cet appel est adressé aussi bien à quelques âmes du clergé séculier ou régulier qu'à des laïcs vivant dans le monde. C'est l'*esprit cartusien* débordant des Chartreux qui les animera, les séparera, afin de mieux aimer. Au milieu d'un monde dévoré par l'action, Dieu se choisit ces quelques âmes, si j'ose dire (et que celui qui peut comprendre, comprenne !) comme un luxe, pour la seule joie d'en être aimé. Leur originalité est de n'en pas avoir... Pas de statuts, pas de promesses (sauf pour les laïcs le vœu de chasteté perpétuelle), pas de bulletins, pas de réunions. A une époque où l'homme est dissous par le groupe, ils sont des *solitaires*, ne se connaissant même pas entre eux... Pas d'autre visage que le visage du Christ en qui est la Trinité et leurs frères. » Tout se résume en deux mots : « Renoncer, contempler ».

L'ouvrage est composé pour la plus grande partie de citations, assez brèves ; il veut produire un « choc » en faveur des contemplatifs, mais ne se présente nullement comme une plaidoirie en faveur de coupables. Les citations vont de la Bible, surtout des Evangiles, aux auteurs récents, tels que Péguy ou Guardini, en passant par de nombreux mystiques, principalement les Rhénans (Tauler, Ruysbrœck, l'*Imitation de J.-C.*) et saint Jean de la Croix, qui ont compris et pratiqué la devise : « se renoncer et aimer », et pour qui la vie d'ermite constituait l'idéal suprême de la vie religieuse.

Ce rappel énergique à la vie intérieure intégralement vécue suppose une vocation spéciale et l'absence de devoirs d'état incompatibles avec elle. Mais les voix que l'on entend ici doivent retenir l'attention de tous, car elles s'accordent parfaitement avec les avis de Jésus et l'esprit de l'Eglise. Ce sont celles de tous les saints *canonisés*, même les plus « actifs » et les plus adaptés aux besoins de leur temps. C'est pourquoi nous souhaitons à ce florilège de tomber aux mains de la plupart des prêtres et de quelques laïcs, sans nous borner au groupe restreint de lecteurs prévu par l'auteur dans les premières pages de son livre.

Après un prologue invitant au silence et à la solitude (p. 1-12), la 1re partie (p. 13-100) explique en quoi consiste le renoncement : 1° aux richesses ; 2° aux affections ; 3° à soi-même ; 4° par l'acceptation de la souffrance ; 5° avec l'espoir certain du centuple promis. La seconde partie, la plus importante, fait connaître l'autre volet du diptyque (p. 101-321) : l'âme libérée peut 1° s'épanouir dans l'amour ; 2° se donner à Jésus et le suivre dans ses souffrances jusqu'à son agonie, et 3° parvenir ainsi jusqu'au sein de la Trinité habitant en elle. Les trois dernières pages du livre (la Table, très brève, ne les annonce même pas), proposent une sorte de directoire spirituel où sont recommandés, sous le couvert d'un appel à la prière, des pratiques, ou du moins des souhaits, qui émanent d'un cœur ardent de femme. A cette épilogue a été donné le *Nihil obstat* par le R. P. Holstein, S. J. et l'*Imprimatur* par Mgr l'Evêque de Luçon.

* *

11. — *La vie contemplative est-elle possible dans le monde ?* Mlle GOICHON s'est posé la question[4]. Se glissant habilement parmi les difficultés, faisant appel — tout en se défendant de faire de la théologie — à de nombreuses distinctions parfois un peu subtiles, se référant principalement à saint Thomas et à quelques-uns de ses disciples, parmi lesquels Maritain obtient une place de choix, elle répond par l'affirmative. Certainement la notion de « vie contemplative » qu'elle propose est assez souple et assez élastique pour permettre cette réponse.

Il est certain que dans le monde, on peut faire son salut et même parvenir à un degré de sainteté authentifié par la canonisation. Mais ceci admis, il reste à se demander si ces saints sont devenus tels par une vraie « vie contemplative », ou plus simplement par l'accomplissement au degré héroïque de leurs devoirs envers Dieu et de leurs devoirs d'état accomplis par amour pour Dieu. On relira utilement à ce sujet ce que dit saint Paul à propos de la « division » du cœur des personnes mariées (I Cor., VII, 32-34 ; texte cité par G.) et des conditions de salut pour les mères de famille (I Tim., II, 15).

Il est souhaitable que la question ainsi soulevée retienne l'attention des théologiens d'aujourd'hui et qu'elle soit traitée par eux avec toutes les précisions nécessaires. Ils utiliseraient les matériaux rassemblés par G. en les complétant ; ils retiendraient plusieurs de ses vues directrices et certains des témoignages et des faits qu'elle rapporte, et des critiques qu'elle formule. Si leurs conclusions

[3] Mme O. BRUNO-SOREN. — **Grandeur de la contemplation.** — XV + 325 p. (14 × 19), 700 fr. — En vente chez l'auteur, 1, rue Le Braz, Nantes ; C.c.p. Nantes 1055.24 (Tirage réduit. Remise 10 % aux ecclésiastiques), 1955.

[4] A.-M. GOICHON. — **La vie contemplative est-elle possible dans le monde ?** — 262 p. (13 × 20) ; 540 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

n'étaient pas absolument identiques à celles qu'elle adopte, M[lle] G. garderait le grand mérite d'avoir posé une question importante et d'y avoir donné une réponse capable de provoquer dans beaucoup d'âmes vivant dans le monde l'éclosion d'une ambition, qui, bien dirigée, peut conduire à de fort heureux résultats surnaturels.

* *

12. — La spiritualité des laïcs a fait l'objet d'études assez nombreuses, livres ou articles, depuis qu'ils ont été appelés à militer dans les rangs de l'Action Catholique. Mais, précisément parce qu'il leur était demandé de se livrer à l'*action*, les conseils de spiritualité qui leur furent donnés appuyèrent, malgré les avertissements de la hiérarchie, bien plus sur le dévouement aux œuvres extérieures que sur la ferveur de la vie intérieure. Emu des dangers qui résultent de cette position mal équilibrée, M. Jorge MENESES a écrit un ouvrage substantiel qu'il intitule : « *Pour une authentique spiritualité des laïcs* »[5].

Les idées maîtresses de ce livre sont les suivantes. La vie spirituelle, comme toute vie, est un mouvement dont le principe est intérieur à un être ; l'activité extérieure ne peut s'exercer utilement que dans les limites des forces vitales intérieures. Si celles-ci sont débiles, le travail extérieur sera très réduit ; même si elles sont en bon état, il faut les entretenir par la nourriture, des temps de repos, etc., sous peine de les voir s'épuiser rapidement.

Il est indubitable qu'un sérieux danger existerait pour un laïc qui se replierait égoïstement sur soi-même, sans donner à l'apostolat le temps et les soins qu'exige son devoir d'état. Mais, note avec raison notre auteur, le péril actuel n'est pas là. Il vient des excès d'une tendance à s'extérioriser. Car le dévouement apostolique, même authentique, *peut* être un danger pour la vie intérieure, tandis que celle-ci, *si elle est authentique*, ne peut s'accroître qu'au bénéfice de l'action conquérante.

Mais quelle sera cette spiritualité authentique du laïc ? Faut-il en chercher une formule nouvelle ? Ici l'A. prend nettement parti. Il n'y a qu'une seule spiritualité dans le catholicisme ; elle consiste dans l'union d'amour avec Dieu au moyen de la grâce, des vertus, des dons du Saint-Esprit. L'activité extérieure et apostolique en résulte comme un élément secondaire et accidentel, ce dernier mot étant pris au sens philosophique. Cette spiritualité est traditionnelle. Elle est la même pour tous : religieux, prêtres, laïcs de tout sexe et de toute condition. Mais pour en déterminer les obligations qui seront particulières à chacun, on prendra pour règle pratique ultime *le devoir d'état*.

Dans la mesure où l'apostolat connaît une crise, il faut en rendre responsable le manque de foi et de vie surnaturelle. L'on a une spiritualité qui donne l'illusion de la solidité ; mais ses principes sont trop rationnels, naturels et humains. Il y manque le divin. Et la vie se matérialise, elle n'est plus assez intérieure, plus assez unie à Dieu.

Il y a temps pour les activités extérieures, certes, mais aussi beaucoup plus pour les activités intérieures. Dans la hiérarchie des valeurs surnaturelles, ce sont celles-ci qui sont les premières. L'action, une action qui porte du fruit dans les âmes, ce n'est pas seulement la prédication ou le ministère sacerdotal avec tout ce que cela comporte d'apostolat actif. L'action, c'est aussi le travail ascétique sur notre âme par lequel est préparée l'efficacité de cette autre action qui est plus fructueuse quand elle est sainte : la prière. L'action, c'est aussi le sacrifice et l'acceptation de la souffrance. L'action, c'est par exemple le généreux abandon du novice à l'obéissance et à l'accomplissement des observances et de la règle. L'action, pour le laïc, c'est de régler et de définir son train de vie conformément à l'Evangile et d'entrer dans la voie de la méditation et de la contemplation, qu'il ne faut pas confondre avec ce que sainte Thérèse appelle une rêverie stupide. L'action, enfin, c'est s'adonner à la pratique de la pénitence. Il ne faut pas perdre de vue la répercussion surnaturelle sur les âmes de toutes ces activités ; elle est l'œuvre de Dieu ; elle est d'autant plus grande qu'elle est achetée par l'emploi de nos pauvres forces humaines (p. 27).

Ces idées fondamentales sont reprises et mises en lumière dans les seize chapitres de l'ouvrage. A en lire les titres, on se croirait en présence d'un traité général de la perfection chrétienne ; mais en fait, les principes universels sont exposés en vue de leur mise en pratique dans la vie des laïcs. Car pour eux aussi, il y a lieu de maintenir ou de rétablir « l'équilibre » et « l'authentique hiérarchie des valeurs » spirituelles (p. 203). Il n'y aura là l'amoindrissement d'aucune valeur humaine, car

l'homme, pour être parfaitement raisonnable et prudent, doit tenir compte non seulement des vérités qui concernent sa vie naturelle d'homme qui lui apparaissent comme tangibles et palpables, mais aussi d'autres vérités moins visibles qui appartiennent aux réalités de la foi et de la vie surnaturelle (p. 198).

L'ouvrage se termine par trois appendices. Le premier est un résumé du traité du Purgatoire de sainte Catherine de Gênes, en vue de montrer l'importance d'une vie chrétienne sans aucune tache et de rendre aux âmes un jugement juste sur la nature et la gravité du péché, même véniel (p. 209-213). — Le second s'en prend aux doctrines naturalistes et activistes, en faisant une critique de certaines vues du P. Charmot, S. J. et d'une déclaration regrettable de Jacques Rivière accusant le livre de l'*Imitation de J.-C.* d'un « égoïsme » qui provoque « crainte » et « répulsion » (p. 217-228). — Le dernier est une citation du P. Menéndez Reigada, O. P., sur les dons du Saint-Esprit (p. 231-242).

Notons bien, en terminant, que nulle part l'auteur ne fait le procès de l'action apostolique, mais qu'il veut en assurer le succès en lui donnant un appui aussi solide qu'indispensable ; ce qu'il désire, c'est refréner ses empiètements. C'est pourquoi ce beau livre qui vaut « au-delà des Pyrénées », doit aussi être médité « en deçà ».

(*A suivre*) F.-M. CATHERINET.

[5] Jorge MENESES. — **Pour une authentique spiritualité des laïcs.** — In-16 de 246 p. ; 30 pesetas. — Madrid, 1954. Sans indication d'éditeur.

CHRONIQUE DE PHILOSOPHIE

LE DIEU DES PHILOSOPHES ET LE DIEU DES CROYANTS

Nous ne prêchons pas assez Dieu, ni ce que le P. Monsabré appelait, ce dit-on, « la dévotion à Dieu ». C'est que, sans doute, nous ne le connaissons pas assez. Même, nombre d'habitudes mentales de ce temps nous rendent défiants à l'égard de ce qui se présente comme *connaissance de Dieu*. Spéculer sur Dieu, est-ce encore croire en lui ?

Ici, un mot trop fameux de Pascal nous tient lieu bien souvent de justification. C'est la deuxième ligne du « *Mémorial* » : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants ». De là au mépris affiché pour toute enquête philosophique sur Dieu, il n'y a qu'un pas, aisément franchi par l'apôtre inexpérimenté qui estime que la Bible satisfait à tout. Puisse sa désillusion ne pas tourner au doute quand il s'apercevra que la Bible, en tant même que Parole de Dieu sur Dieu, pose plusieurs questions qu'elle ne suffit pas à résoudre !

I

Il fallait un assez beau courage à M. Henry DUMÉRY pour nous donner dans le premier chapitre d'un de ses nombreux livres de l'année : « **Le problème de Dieu en philosophie de la religion** »[1], une mise au point de ce pascalisme sommaire. L'éloquence de Pascal, nous dit-il, « ne doit pas faire méconnaître que le tort est partagé entre ceux qui confisquent la notion d'absolu au profit du seul mysticisme et ceux qui la confisquent au profit du seul rationalisme. » Selon H. D. l'antinomie du Dieu des savants et du Dieu des simples provient d'une confusion sur les responsabilités qui incombent au philosophe et au croyant. Pour s'expliquer, l'Auteur expose sa conception de la philosophie et de la croyance religieuse, ainsi que de leurs rapports. La philosophie est une technique réflexive, et donc éventuellement critique exercée sur le vécu. Dans la question de Dieu, le vécu c'est le Dieu des croyants : l'idée de Dieu n'est vécue que par ceux qui y croient ; cette idée, loin d'être le produit d'une construction philosophique, est « rencontrée » par le philosophe, qui ne peut que l'emprunter à la vie religieuse. Le soi-disant « Dieu des philosophes » est donc par nécessité réellement identique à celui des croyants, sous peine de n'être rien. Mais réciproquement, cette visée vécue de Dieu par l'âme croyante n'est jamais sans impliquer, plus ou moins conscients, des éléments et instruments conceptuels. Le soi-disant « Dieu des croyants » est donc, par constitution, nécessairement justiciable d'un traitement philosophique : sous peine, pour la croyance, de n'être pas un fait humain. Le soi-disant « Dieu des croyants » est toujours, au moins virtuellement, un Dieu de philosophes.

On voit alors assez bien se dessiner la méthode préconisée par Henry Duméry : la religion est le fait vécu que la philosophie rencontre. La philosophie de la religion est la réflexion critique sur ce fait vécu. Et le problème de Dieu, en philosophie de la Religion, devient celui de la « résistance » de l'idée de Dieu à la dissolution critique, ou mieux (comme le précise l'importante note 1 de la page 78) la résistance de la démarche concrète, accomplie par le sujet croyant, à l'effort philosophique de réduction réflexive. Le lecteur, un peu au courant du langage de la philosophie contemporaine, comprend aussitôt le profit qu'il peut tirer du livre entier : ce qu'il y trouvera ce ne sera ni un examen des théodicées traditionnelles, ni une histoire du théisme chrétien, ni une étude des structures de la pensée croyante, mais très exactement un essai de réduction de Dieu, terme de la visée croyante, pour éprouver le degré de sa cohérence. Telles sont du moins les promesses de l'*Avant-Propos*, et les raisons qui les fondent dans le premier chapitre.

Mais, afin de mieux comprendre et de mieux apprécier les unes et les autres, insistons sur deux aspects importants de la méthode préconisée.

II

UNE NOUVELLE DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU ?

Dans l'intention de H. D., la « voie vers Dieu », telle que la philosophie la présente, est moins une preuve, que l'établissement, dans le sujet, de dispositions grâce auxquelles la notion d'Absolu fera preuve d'elle-même (voyez p. 33). C'est plutôt un processus de conversion qu'un enchaînement d'affirmations; c'est un « *itinerarium mentis ad Deum* », selon le mot de S. Bonaventure. C'est d'ailleurs à S. Bonaventure que notre A. emprunte le motif fondamental de sa « voie » : « Quomodo autem sciret intellectus hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu ? » Si on lui demandait une référence plus ancienne et peut-être plus technique, il renverrait à Plotin, *Ennéade* V, chap. 1, n° 8 : ceux qui pourront s'y reporter y verront clairement indiquée la remontée du plan de l'Ame (et du sensible), au plan de l'Intelligence (et de l'être), puis au plan de ce qui est, au delà de l'Intelligence et de l'être, le Père de la Cause, en un mot, le Bien, ou mieux encore : l'Un.

Mais c'est à un instrument philosophique moderne que H. D. demande de vertébrer, et de rendre rigoureuse, cette intuition du parfait dans l'imparfait, de l'Un dans le multiple. Cet instrument se nomme la « Réduction ». H. D. a conscience de l'emprunter, non sans le perfectionner, à Husserl, le père de la phénoménologie. La réduction quasi-husserlienne de Dieu constitue la première moitié du ch. 2, mais est commodément résumée dans la note 1 de la page 61. Essayons d'en donner l'idée au lecteur.

Qu'est-ce que la Réduction ?

Il y a Réduction lorsque, au sein de la conscience vécue, la réflexion s'efforce de discriminer

[1] H. DUMÉRY. *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion.* — In-16, 142 p. Paris, Desclée de Brouwer, 1956.

des plans hiérarchisés, où l'actif, le nécessaire, l'un l'emportent plus ou moins sur le passif, le contingent, le multiple. Traversant les niveaux de conscience, le mouvement réflexif appelé « réduction » finit par rencontrer leur fondement.

Premier niveau husserlien : c'est celui de l'intentionnalité psychologique. On part de ce qu'on pourrait appeler la « réceptivité psychologique » pour y déceler quelque chose comme ce qu'on appelait autrefois des formes ou des lois antérieures à toute réceptivité : par delà les données de fait, la vie de conscience implique des significations, qui sont tout autre chose que des enregistrements passifs. Dès ce niveau, l'empirisme est vaincu. Il y a des essences, qui sont autre chose qu'un donné brut venant emplir la conscience. Tout psychologisme est évacué. (= Réduction eidétique).

Deuxième niveau husserlien : c'est celui de l'intentionnalité noético-noématique. Cette fois, à la pure réceptivité psychologique est clairement substituée l'activité de la pensée. C'est le *Cogito* comme activité, qui est détecté. Et le *Monde,* en face du *Cogito,* apparaît comme balisé par toutes sortes de produits de la pensée : la pensée est donc productive. (= Réduction transcendantale).

Troisième niveau husserlien : c'est celui de l'intentionnalité productive et créatrice. L'intuition humaine s'apparaît à elle-même comme créatrice des essences, au moins en ce sens qu'elle *est* pouvoir de poser des essences. Mais aussitôt, une exigence spirituelle se fait jour, exigence qui aboutit à cette troisième réduction : quand on me présente la pensée comme productive, j'y détecte aussitôt une impureté, une multiplicité, une contingence dans lesquelles se trouve enveloppé un acte rigoureusement un, rigoureusement pur. Le *Cogito* n'est pas lui-même l'acte pur, qu'il enveloppe cependant. (= Réduction constituante).

Quatrième réduction (*non husserlienne,* cette fois) · impossible de s'arrêter là où Husserl s'arrête. C'est que le transcendantal, et même le constituant, sont encore du multiple. Le *Cogito,* à ces niveaux, est encore « un et multiple ». Ne serait-ce que parce qu'il est nécessaire d'y maintenir la multiplicité inter-subjective et inter-objective. Le quatrième niveau, au contraire, seul capable de fonder le reste, sera celui de l'actualité pure, de la spontanéité absolue. C'est que la conscience humaine implique nécessairement les plans inférieurs où la passivité domine, et dont l'actualité du *Cogito* humain ne saurait triompher absolument. Il reste donc à « réduire » ce qu'il y a de dépendant, de relatif, de contingent dans l'esprit humain. Et, ici, H. D. prend résolument le contrepied de l'affirmation de M. Merleau-Ponty, selon qui « le plus grand enseignement de la réduction, est l'impossibilité de la réduction complète ». Bien au contraire, répond notre auteur :

« Toute relation, toute diversité sont saisissables comme relatives à une exigence d'unité jamais satisfaite, mais cette exigence, dès qu'elle est reconnue, devient le signe d'une présence. Elle n'équivaut pas au désir de ce qu'on n'a pas ; elle équivaut, pour l'homme, à pouvoir *unifier réellement,* alors que sa conscience reste divisée et soumise au dénivellement sujet-objet. Si l'homme unifie sans être l'unité, c'est que l'Unité lui en donne la puissance, sans se confondre avec lui. Il y a ainsi, au centre de l'esprit, une énergie simple et infinie, un Absolu de liaison et de spontanéité irrécusable. C'est le seul irréductible, celui en qui ne se trouve aucune trace de multiplicité, ni de passivité : l'Acte pur » (p. 58, note 1).

Telle est la dernière réduction que propose notre Auteur, et qu'il propose d'appeler « hénologique ».

Les lecteurs qui n'auront pas été rebutés par l'équipement lexicologique ultra-moderne de l'A., auront aisément reconnu et suivi le fil d'Ariane que constitue la citation initiale de S. Bonaventure. En son fonds la démarche de H. D. reste imprégnée, non seulement de bonaventurisme et de plotinisme, mais de platonisme et d'augustinisme. Et la « Quarta via » de S. Thomas ne lui est pas étrangère. Par là elle est classique.

Cela ne doit pas masquer cependant son côté révolutionnaire.

III

UNE NOUVELLE MÉTAPHYSIQUE

Avec une belle intrépidité, H. D. nous indique à quelle condition, selon lui, nous pourrons tirer de la Réduction précédente tout le bénéfice qu'elle comporte pour la solution du problème de Dieu.

Ce bénéfice n'est nulle part aussi éclatant que sur le point précis de la Transcendance. Ici, ce n'est plus l'athéisme vulgaire, ni l'espèce d'agnosticisme à la Merleau-Ponty que notre auteur affronte. C'est le panthéisme subtil dont feu Léon Brunschvicg nous a laissé l'exigence si haute ou plutôt si hautaine. Brunschvicg voyait dans la Transcendance chrétienne une dernière trace d'idolâtrie imaginative, dont il importerait de débarrasser la Religion en esprit et en vérité. L'idéalisme permettrait cette purification.

Notre A. commence par concéder que le *schème* de la Transcendance emprunte, en effet, à l'imagination une spatialité qui chosifie et le sujet humain et l'objet divin. Faut-il en conclure que la Transcendance est une notion à rejeter ? Certes non : une religion sans transcendance perd ses ressources avec ses fins.

Analysant le *schème* de la « réflexion en profondeur » que Brunschvicg entendait substituer définitivement à celui de l' « imagination en hauteur », H. D. remarque aussitôt que la tare de spatialité est commune aux deux métaphores. La véritable philosophie de l'intériorité reste à faire.

Et c'est cette volonté de tenir compte de l'objection brunschvicgienne en la dépassant dans la ligne même de l'intériorité, qui va conduire H. D. à une nouvelle métaphysique.

De quoi s'agit-il, finalement, aussi bien dans l'affirmation chrétienne de Transcendance que dans la revendication brunschvicgienne d'Immanence ? Il s'agit d'éviter de faire de Dieu un objet parmi d'autres ; il s'agit de montrer que Dieu ne fait nombre, ni avec les objets, ni avec les sujets. Or ce qu'il y a de juste dans l'objection de Brunschvicg mais qui se retourne contre sa propre conception c'est que, Transcendance spatiale comme Immanence impersonnelle, l'Absolu reste aussi incapable de répondre aux exigences des personnes. Ce que H. D. est ainsi amené à soutenir, c'est

que l'affirmation traditionnelle de transcendance ne se ramène pas à une imagination de distance et d'objectivité entre Dieu et l'homme, mais qu'elle ne saurait davantage se ramener à l'affirmation d'un dedans impersonnel de l'esprit ; elle implique beaucoup plus que son schème ne suggère : elle implique non la relation positive d'opposition entre l'ordre du relatif et l'ordre de l'Absolu, mais précisément la relation purement négative entre l'absence d'ordre et la présence d'un ordre.

Dieu est donc, si l'on veut, absence d'ordre. Tandis que l'intelligence comme le monde, ou comme l'être, est ordre. Ainsi la véritable transcendance est-elle sauvegardée bien mieux que par quelque relation positive entre deux ordres. Dieu est au-dessus de l'intelligence, en ce sens qu'il est au-dessus de l'être, et il est au-dessus de l'être parce qu'il est au-dessus de l'ordre, ce qui veut dire qu'il n'est absolument pas multiplicité unifiée. Il est l'Un, dont il n'y a rien à dire, sous peine d'introduire en lui multiplicité. Ainsi la Transcendance conduit-elle notamment jusque à la seule théologie respectueuse de son objet : la Théologie négative, ou apophatique. Aussi bien est-ce la thèse que S. Thomas lui-même emprunte par Denys à Plotin : de Dieu on ne peut savoir ce qu'il est mais seulement ce qu'il n'est pas.

Ni Super-Objet à distance, ni Sous-Sujet au centre, Dieu n'est référable à aucun de nos niveaux de conscience, ni comme au-delà ni comme en deçà. Il est simplement en dehors de tout notre ordre (« transordinal »). Il est « ce par quoi nous sommes capables de poser notre ordre », et c'est pourquoi il ne saurait faire partie de notre ordre.

Or, c'est tout cela qu'on dit quand on dit qu'il est l'Un.

« Un » ne dit qu' « absence de multiplicité ordonnée ». Que si l'on ne se satisfait pas de cette négativité trop accusée, on peut y substituer des formules apparemment plus positives : l'on dira alors que Dieu est spontanéité radicale, liberté pure. Mais ne nous y trompons point : ce sera encore dire en d'autres termes, que Dieu est absence de détermination, aussi bien de détermination logique que de détermination physique. Il n'obéit à aucun principe supérieur à son être, il n'a aucune nature antérieure à son acte : il n'est que cet acte même, et c'est seulement ainsi qu'il est vraiment acte pur.

Il convient donc de dire que Dieu n'est pas être. Ou, pour éviter toute identification abusive avec la négation d'existence énoncée par l'athée, on dira comme Denys (mais aussi comme Sertillanges...) que Dieu est Super-Etre.

Et l'on voit maintenant, comment, dans ce petit livre où tout se tient, la théologie négative du ch. IV est nécessairement reliée à la réduction non-husserlienne du chap. II, par la métaphysique « hénologique »[2] du ch. III. La réduction non-husserlienne était « hénologique » en ce sens qu'elle était découverte du fondement de tous les niveaux de conscience en Celui qui n'est aucunement un niveau de conscience parce qu'il est l'Un sans aucune multiplicité. La théologie qui en découle sera négative parce que de ce qui n'est aucunement multiple il n'y a possibilité de rien dire, attendu qu'il est hors de toute catégorie comme de tout niveau de conscience. Mais c'est que le point d'arrivée de la réduction, et le point de départ de la théologie, sont l'un comme l'autre *hors de l'être intelligible*. D'un mot, nous ne sommes plus dans le monde de l'ontologie, mais dans le monde (assez nouveau ? ou, peut-être, très ancien ?) de l' « hénologie ».

Au lieu d'être un philosophe de l'être, M. Henry Duméry se veut un philosophe de l'Un.

IV

Bien léger serait celui qui jetterait à H. Duméry les épithètes d'agnostique ou de moderniste. Notre auteur sait de quoi il parle ; et c'est-à-dire qu'il connaît non seulement l'histoire des philosophies, mais aussi l'histoire du dogme. On peut dire qu'il a trouvé contre l'immanence moderniste, telle notamment qu'elle culminait en un Brunschvicg, une conception du réel qui en est radicalement exclusive.

Bien naïf serait pourtant celui qui négligerait de dire à quelle rupture avec une certaine tradition catholique notre auteur se sent engagé. Disons que la philosophie de l'être, telle que S. Thomas l'a élaborée à la suite d'Aristote mais à la lumière de la notion de création, apparaît dans les perspectives de notre Auteur comme une approximation insuffisante. A la philosophie de l'être, il propose de substituer une philosophie de l'un, renouvelée de Plotin. A la philosophie de la participation, une philosophie de la procession (voyez p. 99). A la philosophie des *natures* reliées par l'*existence*, une philosophie des *libertés* reliées par leurs *actes*.

Posons-lui donc, sans plus tarder, et posons à notre lecteur, quelques questions, relatives, non à son orthodoxie, mais à la cohérence philosophique de cette nouvelle théodicée.

Première question : Le croyant retrouve-t-il sa vie religieuse dans l'idéal critique qui nous est proposé de la relation spirituelle à Dieu ? Le croyant chrétien sait que Dieu est Père, que ce Père est aimant autant que juste, que ce Père a un Fils en qui tous les hommes sont conviés à devenir fils à leur tour, que ce Fils est Verbe en qui et par qui tout a été fait... Je demande : ces mots humains « Père », « Verbe », « Fils », « amour », « justice » expriment-ils pour le croyant qui les applique à Dieu quelque chose d'homogène à ce qu'ils désignent quand il les applique à l'homme ? Et les actes par lesquels le croyant essaie d'imiter le Fils pour imiter le Père posent-ils dans l'homme une réalité homogène aux perfections imitées ? En d'autres mots, qui seront volontairement grossiers : les notions sur Dieu apprises au catéchisme reflètent-elles quelque chose de Dieu, et les vertus infuses ou acquises par l'ascèse reflètent-elles quelque chose de divin ? Je dis que le croyant est persuadé que *oui ;* et je ne vois pas comment la philosophie de la Religion, selon Henry Duméry, sauve ce fait. Je vois bien comment elle critique ce fait : elle nous assure que nulle idée religieuse ou théologique ne saurait imiter la réalité divine ; que nulle conscience religieuse humaine ne saurait porter en soi une image

[2] de ἕν, ἑνός, qui veut dire « un ».

réelle de cela même qui est Dieu. L'idée ne peut que viser Dieu, à la condition de se réduire pour se dépasser vers Celui qui n'est à aucun titre « objet ». L'esprit est bien « image dynamique de Dieu » (p. 128); mais c'est précisément à la condition de reconnaître qu'il n'en est aucunement image statique. Bref, rien ne ressemble à Dieu, rien ne peut ressembler à Dieu.

Mais cela même ressemble-t-il à la croyance ? Nous sommes partis de l'idée de Dieu comme vécue dans la conscience croyante, de la démarche visant Dieu chez le croyant. J'interpelle les croyants, et je leur demande : « Vous reconnaissez-vous ? La foi qui nous renseigne sur Dieu afin de rendre possible le dialogue avec Dieu doit-elle réellement évacuer tout contenu psychologique humain ? La piété doit-elle refuser toute implication psychologique, et affirmer que Dieu n'est aucunement une « conscience - témoin » (cf. *Le problème de Dieu,* p. 130, note 2) ? Si la foi doit être défendue contre les contaminations de l'anthropomorphisme, que restera-t-il d'elle quand on l'aura réduite au vide négatif et béant d'un pur relatif vers un pur Absolu ? »

Deuxième question : Est-il sûr que le rapport de la philosophie à la foi soit celui d'un réducteur réflexif à un donné vécu tout empirique ? Autrement dit : la foi, entendue au sens minimal (et non nécessairement surnaturel) de l'adhésion vivante à Dieu comme Personne, ne comporte-t-elle pas en son sein, plus ou moins explicite mais toujours actuelle, la prise de conscience de ce qu'il y a d'absolu dans l'activité spécifiquement humaine? Expliquons-nous mieux : la foi vécue, d'une part, et la philosophie de Dieu, d'autre part, ne s'enracinent-elles pas l'une comme l'autre dans le terreau commun d'une intuition fondamentale qui n'est autre que « la présence de l'esprit à l'Absolu comme présent » ? — Ce que soutient, précisément, la « philosophie de l'être », c'est que l'objet formel de l'Intelligence est l'être, et que l'être est absolu sans être l'Absolu, que l'objet formel de l'amour est le bien, et que le bien est absolu sans être l'Absolu. Il suit de là que tout acte de Pensée et d'Amour spirituels sont une mise en présence de la totalité du réel et de la valeur, y compris (explicitement ou non) le Fondement Absolu de la Réalité et de la Valeur. Dans cette perspective, il est clair que la Religion vécue contient en acte, pas toujours explicite, la reconnaissance que la Réalité et la Valeur humaines ne sont fondées que par le Fondement universel de la Réalité et de la Valeur, et que la philosophie de la Religion fait passer à l'explicitation scientifique et critique cette reconnaissance. Dès lors, bien loin que le philosophe « rencontre » le Dieu des Religions comme un donné qu'il aurait à examiner critiquement, il se doit d'abord à lui-même en tant même que philosophe de refaire (mais de manière scientifique et critique) la démarche spontanée mais déjà réflexive par laquelle tout homme religieux et l'Humanité religieuse se mettent en présence de Dieu. Voilà pourquoi la démonstration de l'existence de Dieu, et même la construction correcte du concept de Dieu (y compris l'aveu de ses déficiences) est la démarche préalable commune à la psychologie religieuse, à la philosophie de la Religion et à la philosophie de Dieu. Cette démonstration n'a évidemment pas pour but d'apprendre à l'homme religieux quelque chose qu'il ignorait ; elle a pourtant ce but de montrer à l'homme irréligieux qu'il ne fonctionne pas comme homme tant qu'il ne se met pas en présence de Dieu. Ainsi la démonstration de l'existence de Dieu est-elle bien l'établissement de dispositions dans lesquelles la notion d'Absolu fera preuve d'elle-même, mais elle ne sera pas seulement cela, attendu qu'établir dans un esprit de telles dispositions n'est rien d'autre que lui faire refaire (s'il est religieux) ou faire (s'il était irréligieux) les actes de mise en présence du Fondement de toute Réalité et de toute Valeur. Le seul moyen de critiquer le Dieu des Religions, c'est de revivre sur le mode explicite la démonstration de l'existence de Dieu qui est commandée par la structure même de l'esprit humain. Tout simplement parce que la structure même de l'esprit humain est d'être « fonction de l'absolu ». Cela, notre Auteur est tout près de le dire : p. 111 : « L'esprit est intrinsèquement rapport à Dieu, *rapport vivant* :; p. 112, « Le fait de se constituer esprit (en posant idées et valeurs) et le fait de vivre ou d'exercer ce rapport à Dieu, sont même chose. »

Il nous semble cependant qu'il va un peu vite : avant d'être rapport à l'Absolu personnel, Fondement de la Réalité et de la Valeur, l'esprit humain s'appréhende comme rapport à l'absolu commun ou universel, communauté de toutes les réalités et de toutes les valeurs. En termes traditionnels, l'intelligence et la volonté ont pour objets formels, non pas d'abord et immédiatement Dieu, mais l'être et le bien, universels, ou plutôt transcendantaux et analogiques. Il est possible et nécessaire de démontrer l'existence de Dieu, parce que notre esprit s'appréhende comme partie de la totalité des réalités et des valeurs, puis se rend compte qu'aucune réalité ou valeur n'est la Totalité de la Réalité et de la Valeur ; d'une telle démonstration la conclusion est que l'ordre entier des êtres et des biens (disons des réalités et des valeurs) est la communauté médiatrice grâce à laquelle je me saisis et m'accepte moi-même en communauté avec la Première Réalité et Première Valeur.

Troisième question : Pourquoi refuser que Dieu soit le Premier dans l'ordre de l'être et de la valeur ? Cela semble exactement le minimum commun à toutes les religions vécues ; et ce que S. Thomas semble en effet avoir reconnu comme tel : « un moteur premier... et, cela, tout le monde comprend que c'est dieu »; « une cause efficiente première, que tous appellent dieu »; « le plus vrai, le meilleur, le plus noble, le plus être »... « c'est lui que nous appelons Dieu » (S. Th., I, 1. 3). Pourquoi rejeter Dieu hors de l'ordre de l'être et de la valeur ? La réponse de H. D., rappelons-la : Il faut absolument éviter de dire que Dieu fait nombre avec les êtres et les valeurs, précisément pour qu'il soit Dieu, c'est-à-dire qu'il soit le fondement de l'ordre. Et il semble qu'il y ait là une vérité évidente : Dieu n'est pas un être-objet ni une valeur-objet comme les autres ; on n'additionne pas Dieu avec les anges et les choux. Mais pour sauvegarder cette importante vérité, ne suffit-il pas de dire que Dieu n'est ni le premier des Anges ni le premier des choux ? Faut-il aller

jusqu'à dire qu'il n'est ni le premier des êtres ni le premier des biens ? Autrement dit : ne pas faire addition avec les êtres dans ce qu'ils ont de relatif, cela est requis dans l'Absolu ! Mais pourquoi l'Absolu ne pourrait-il pas faire addition avec les êtres dans ce qu'ils ont d'absolu ?

Et voilà bien le centre du débat entre l'ontologie et l'hénologie : l'hénologie veut que Dieu soit absence d'ordre, sans quoi elle craint que Dieu soit rabaissé à n'être que l'une des parties de la totalité des êtres. L'ontologie exige que Dieu soit le Premier, non pas dans un ordre particulier seulement, mais dans l'ordre de l'être et du bien, sans quoi elle craint que l'esprit humain soit fondé à refuser à Dieu toute réalité et toute valeur.

Car enfin, élevons le débat au-dessus de toute querelle verbale : il y a plusieurs manières de dire, *d'une part*, que Dieu n'est pas comme les autres réalités et valeurs, et, *d'autre part*, que Dieu est le Fondement de toute réalité et de toute valeur. Mais, en tous les cas, ces diverses manières de parler doivent éviter l'athéisme (qui dit que Dieu n'est aucunement une réalité) et l'irréligion (qui dit que, s'il existe, Dieu n'est aucunement une valeur). Nous sommes absolument sûrs que H. D. évite et l'athéisme et l'irréligion. Il s'ensuit que, d'une manière ou d'une autre, il accorde à Dieu réalité et valeur. Mais alors nous avouons ne pas voir comment il évite en réalité (même s'il l'évite dans les mots) de mettre Dieu dans la communauté des réalités et des valeurs. L'acte même par lequel le philosophe hénologiste soustrait Dieu à « l'ordre » des êtres, et ne consent à parler que du « Dieu-qui-n'est-pas », du « Dieu-qui-ne-donne-pas-l'être-parce-qu'il-ne-l'a-pas », cet acte se masque à lui-même la « Super-communauté » entre l'Un qui n'est pas mais qui fonde les êtres en leur donnant de se poser, et ces êtres eux-mêmes. Et l'on n'a pas gagné grand chose à substituer le mot plotinien d' « Un » au terme aristotélicien de « Premier » : en disant de Dieu qu'il est seulement l'Un et pas du tout le Premier on met à l'abri l'importante vérité de sa transcendance, mais il nous semble qu'on laisse dans l'ombre la non moins importante vérité de notre possibilité d'entrer en contact avec lui par la médiation de ce qui n'est pas lui.

Sans compter que, s'il s'agit vraiment de Celui qui est radicalement étranger à tout ordre, on ne voit pas comment le terme d' « Un » peut le moins du monde lui convenir. Un, comme Etre et comme Bien, n'a de sens que celui que suggère l'expérience des unités relatives. Oser se servir d'un tel nom malgré une telle origine, c'est avouer qu'en notre expérience des unités relatives il y a intuition de l'unité comme notion absolue, c'est-à-dire ni relative à la structure de notre esprit, ni relative au mode fini et changeant des unités expérimentales : si bien qu'il est possible de nous servir de ce que cette notion a d'absolu pour penser l'Absolu.

Quatrième question : Si la seule manière de dire que Dieu est l'Absolu consiste à dire que les êtres n'ont absolument rien d'absolu, comment est-il possible de passer des êtres à l'Absolu ? Autrement dit : si notre pensée ni notre amour ne peuvent rien saisir dans les êtres et les valeurs qui les mettent en communauté avec Dieu, quelle force peut bien avoir une démarche humaine quelconque (philosophique ou préphilosophique, syllogistique ou « réductrice », peu importe) pour amener l'homme à Dieu ?

Relisons le texte de S. Bonaventure : « Comment notre pensée saurait-elle que voici de l'être incomplet et défectueux, si elle n'avait aucune connaissance de l'être sans défaut ? » Il est clairement intelligible, si l'on admet que le moindre contact avec l'être particulier y dévoile l'être absolument universel, et que ce dévoilement manifeste en retour la non exhaustivité de l'être qui n'épuise pas l'être universel. Et même si telle n'est pas la pensée intime de Bonaventure, remarquons du moins qu'il n'a aucune vergogne à utiliser le mot « ens ».

Mais refaisons la réduction proposée par H. D.; en arrivant au quatrième niveau nous nous apercevrons que nous exigeons de l'Absolu qu'il joue — en mieux — le rôle que notre esprit joue à ses niveaux : unifier. Bien mieux, Henry Duméry nous dit lui-même : « Si l'homme unifie sans être l'unité, c'est que l'Unité lui en donne la puissance ». Nous ne comprenons plus : l'Unité est-elle encore l'Absolu si elle peut donner à ce qui n'est pas elle de faire ce qui est son propre : l'unité ? Et si l'homme unifie sans être l'Unité, n'est-ce pas que l'absolu de l'unité est, en quelque mesure, dans l'unité relative ? je dis non pas seulement comme principe, mais comme forme ? Autrement dit, il y a mieux qu'un pont, un cordon ombilical, un enracinement par continuité homogène, entre ce qui n'est pas l'Absolu, mais qui a et fait quelque chose d'absolu, et l'Absolu lui-même.

Si non, la coupure sera tellement radicale entre l'Un divin et l'ordre créé, que la connaissance ne sera plus capable d'assurer le passage entre les deux rives. Dès lors il est à craindre que la « réduction », au lieu d'être un acte de la connaissance, ne soit purement et simplement un acte de la volonté. N'est-ce pas d'ailleurs l'impression que l'on a au fur et à mesure que, suivant notre auteur, l'on s'élève d'un niveau à l'autre au cours de la « réduction » ? A chaque mouvement ascensionnel, l'on a envie de demander : « Mais pourquoi ? » Pourquoi la réceptivité passive oblige-t-elle à supposer une activité productrice ? Pourquoi la multiplicité des « Cogitamus » nous oblige-t-elle à supposer l'acte pur d'un « Cogito » parfaitement un ? Et, en vérité, il n'y a pas de *raison*, pas de *cause*, pas d'*explication*. Il faut le dire avec notre auteur : en hénologie, le principe de causalité est évacué : « Il est assez surprenant que la créature qui cherche à se justifier, trouve son explication dans un autre, du seul fait qu'elle ne la trouve pas en soi. On peut toujours objecter qu'une troisième solution existe : c'est qu'elle n'ait pas d'explication » (p. 37).

Apparemment, tout se tient en hénologie. Pour qu'il n'y ait rien de commun entre Dieu et l'ordre des êtres, pour que rien de l'absolu ne passe dans le relatif, pour que le relatif ne vérifie (fût-ce à sa manière) rien d'absolu, il faut non seulement que la notion d'être ne s'applique pas à Dieu, mais encore que l'être réel du créé ne vienne pas du tout de Dieu comme de sa cause, à moins que

l'on ne donne à l'idée de cause une extension nouvelle : Dieu est « cause », (le dogme de la Création l'exige), mais dans un sens hénologique et non plus ontologique. Dieu est liberté pure, spontanéité absolue, et les êtres sont créés en ce sens, non qu'ils reçoivent l'être de Dieu (qui n'a pas d'être à leur donner), mais que Dieu leur donne de se poser eux-mêmes comme êtres. Dieu n'est que le suscitateur de notre liberté. Et, en face de lui, l'homme n'est que liberté : liberté de poser Dieu comme lui donnant de se poser elle-même.

Mais en réalité, rien de tout cela n'est cohérent. Chacune des propositions fondamentales ne se pose qu'à la condition de masquer sa contraire, qu'elle suppose. Dieu n'est pas dans un ordre ; mais il est l'Unité qui donne le pouvoir d'unifier. Une réalité peut fort bien ne s'expliquer ni par elle-même ni par un autre ; mais l'unification humaine n'est possible que si dans l'homme il y a l'Unité qui n'est pas l'homme. Aucune catégorie, aucun niveau de conscience ne peuvent nous fournir un renseignement sur Dieu ; mais la « réduction » manifeste la présence de Dieu par l'exigence d'unité parfaite au sein de l'unité imparfaite. La cohérence de tout ceci m'échappe.

Conclusion

J'oserai renvoyer le lecteur, qui m'aurait suivi jusqu'ici, à l'article 12 de la Question 12 de la Prima Pars de la *Somme théologique*. Il y verra comment il est rationnellement possible d'éviter l'athéisme, en répondant *oui* à la question « si Dieu *est* », parce qu'en partant du sensible qui *est* on s'aperçoit que, comme *être*, il dépend d'une cause qui le dépasse infiniment comme *être*. Dès lors, nous savons par surcroît quelque chose de ce que Dieu est : notamment qu'il est *Premier* et *Transcendant*, ce qui implique une certaine relation de lui aux créatures (*cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas*) à savoir qu'il en est la cause. Mais cela implique aussi la différence radicale entre lui et le reste : à savoir, qu'il n'est absolument rien de ce qui est créé par lui. Ainsi donc Dieu n'est pas étranger à l'ordre des êtres, bien qu'il ne soit aucun des êtres qu'il crée : il est le Premier de la Totalité des êtres, bien que les êtres qui dépendent de lui forment à ce titre une sous-totalité dont il est exclu. Et il en est exclu précisément parce que le titre de Premier lui convient à raison du mode absolu ou total dont il détient toutes les perfections incluses dans l'exister. Il ne saurait donc faire nombre avec ceux dont le mode fini, c'est-à-dire reçu, donc potentiel, montre qu'ils ne sont ce qu'ils sont qu'à la condition de n'être que cela, c'est-à-dire au titre de leur non-être. Le mérite de cette synthèse, outre sa cohérence interne, est sa consonance rigoureuse avec l'expérience religieuse.

Paul Grenet.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Versement des honoraires de Messe

Q. — Un vicaire est chargé d'inscrire toutes les messes demandées par les paroissiens. L'honoraire diocésain est de 300 fr., mais fréquemment, les fidèles donnent 400 et même 500 fr. Il me semble que le célébrant devrait percevoir la somme intégrale, et non les 300 fr. fixés par l'autorité. Or, il a été commandé au vicaire responsable de la tenue du registre des messes de ne donner que l'honoraire-tarif. Je sais, de source certaine, que des paroissiens, prévoyant que la messe demandée serait dite par tel prêtre, vicaire ou curé, arrondissaient l'honoraire à 500 fr., le supplément était donc donné *intuitu personæ*. — Le curé, par contre, prétend que l'intention générale des fidèles est d'aider la paroisse, que les dits suppléments doivent donc être versés à la caisse générale de la fabrique. Que faut-il en penser ?

R. — L'intention du donateur doit être loyalement interprétée — en conscience — par celui qui reçoit l'honoraire. Elle ne peut être interprétée *a priori* par le curé, puisqu'elle peut varier dans chaque cas.

D'après le Code, can. 840, pour les messes *manuelles*, ce supplément doit être transmis intégralement (car l'intention, jusqu'à preuve du contraire, est que le donateur veut favoriser le célébrant réel), — à moins que le donateur n'exprime formellement l'intention d'avantager la paroisse ou le vicaire, — ou bien qu'on ait la *certitude* (par suite des circonstances) que le surplus est donné *intuitu personæ*. Il y aurait faute grave en matière grave, et probablement contre la justice avec obligation de restitution.

La présomption est donc que le donateur entend lier le surplus *à la célébration*, et *non à la paroisse*. Pour avoir *la certitude* du contraire, il faudra tenir compte des paroles du donateur.

Il ne serait pas discret — ni convenable — de le décider *a priori* (annonce, écriteau, etc...) car ce serait — ou pourrait être — une façon détournée d'obtenir plus que la taxe : ce qui est interdit par le Code.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Chanoine G. PANNETON. — **Le Ciel ou l'Enfer. T. II. L'Enfer.** — In-12 de 275 p., 700 fr. — Paris, Beauchesne, 1956.

M. le chanoine Panneton met le chrétien en face de sa destinée future : le Ciel ou l'Enfer. Un premier volume (cf. *Ami*, 1955, p. 630), nous a dit les beautés et les attraits du ciel. Aujourd'hui, l'auteur entend donner à ses lecteurs une crainte salutaire de l'enfer.

Le plan de l'ouvrage est simple : dans une première partie, l'A. présente les notions générales concernant la notion et l'existence de l'enfer et il montre que l'enfer n'offense ni la sagesse, ni la sainteté, ni la justice, ni la bonté et la miséricorde divine. Une deuxième partie étudie les peines de l'enfer, peine du dam, peine du sens, et envisage les autres supplices possibles pour le damné. Enfin certains problèmes théologiques sont abordés dans la troisième partie : les peines infernales sont-elles égales pour tous ? Peuvent-elle être adoucies ou abrégées ? Peut-on les éviter et quelles pratiques de piété nous y aideront ?

Tout en étant très doctrinale, la présentation de ces vérités austères est faite de manière à intéresser le lecteur et à piquer sa curiosité. S'il était toutefois permis d'exprimer un regret, ce regret concernerait le crédit accordé aux manifestations que d'autres auteurs (car M. P. n'invente rien) rapportent au sujet de démons ou de damnés. On n'entend pas nier la possibilité d'apparitions de ce genre, ou de manifestations dont l'enfer serait l'origine. Mais... sont-elles bien réelles et qu'en penseront les incrédules ? L'Eglise nous recommande tant de prudence à ce sujet...

La couverture extérieure du volume est ornée d'une reproduction du Christ de Michel-Ange dans la scène du jugement dernier à la chapelle sixtine.

Antonio GREGNANIN. — **Il matrimonio della Repubblica socialistica federativa sovietica russa nella filosofia e nel diritto.** — XXI + 162 p. 18×25, 1.000 lire. — Milano, Giuffrè, 1957.

Les études sur la législation du mariage en Russie soviétique se sont attachées jusqu'ici à l'analyse des textes, ou tout au plus à une critique basée sur un travail de droit comparé.

Celle de G. remonte aux principes mêmes du droit, qui a son fondement dans la philosophie. Le marxisme théorique a empoisonné, par sa philosophie matérialiste, les sources authentiques du droit. C'est par là qu'il peut être critiqué d'une façon décisive ; c'est là aussi que se trouve la cause de son insuccès pratique et de ses multiples changements contradictoires.

L'auteur est docteur en droit canon et en droit civil, « diplômé en discipline ecclésiastique et en économie », et spécialisé dans l'étude de l'institution matrimoniale. L'ouvrage est préfacé avec éloge par Mario Matteucci, secrétaire général de « l'Institut international pour l'unification du Droit privé ». A défaut des connaissances requises pour apprécier la valeur de l'ouvrage, citons ces lignes du R. P. Cappello, S. J., professeur de morale à la Grégorienne, qui « l'approuve et le recommande, comme écrit avec compétence », qui « le tient digne d'un éloge spécial, et qui le regarde comme utile et opportun pour connaître avec exactitude les principes délétères et absurdes du système soviétique relatifs à l'institution matrimoniale. »

Outre des Tables très détaillées, le livre renferme en appendice (p. 83-152) la première traduction en italien du *Code de la famille*, contenant les textes officiels russes sur la constitution juridique de la famille soviétique.

Darius-Maria HUOT, S. M. M. — **Bonorum temporalium apud Religiones administratio ordinaria et extraordinaria.** — XIV + 80 p. (16,5 × 24). Librairie Vaticane, 1956.

Ces pages sont un tiré-à-part d'une étude fort remarquée, qui fut publiée dans le *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* en 1954-55.

L'auteur, qui est « doctor in utroque », joint à sa science des droits romain et canonique, la connaissance du droit particulier des sociétés religieuses. Son idée directrice a été de chercher à dégager, à travers les éléments très variés, dans le passé et le présent, de la législation ecclésiastique, les points essentiels, fixes et permanents qui permettent une synthèse juridique.

Pour cela il passe en revue : 1° la *nature* juridique des biens à administrer ; 2° les *actes* par lesquels on les administre ; 3° les *personnes* habilitées à le faire ; 4° certaines *applications concrètes* des principes posés Toute cette étude distingue soigneusement ce qui regarde administration *ordinaire* et *extraordinaire* des biens temporels des religieux.

Une table synthétique et une bibliographie (p. IX-XIV), qu'aurait utilement complétées une table onomastique, achèvent cet ouvrage dont l'opportunité, l'actualité et surtout la méthode rigoureusement scientifique garantissent le succès.

Elisabeth DUPEYRAT. — **Toi... qui es-tu ?** — In-8 de 224 p., 400 fr. — Paris, Spes.

En sa qualité d'assistante sociale de la prison de Clairvaux, l'auteur a été appelée à exercer son activité bienfaisante en faveur d'une foule de détenus. C'est le fruit de ses observations qu'elle a consigné dans ces pages, sous la forme de notes brèves, rédigées à l'occasion d'un fait, d'un trait de mœurs, d'une parole recueillie comme au hasard. Elle ne se fait, certes, aucune illusion sur ses protégés : « Les réactions du prisonnier devant la souffrance de l'internement, écrit-elle, aboutissent, comme sur n'importe quel être humain, à élever les natures bien trempées et à déséquilibrer les autres. Il faut bien le dire, hélas ! les premières sont en minorité » (p. 89). Mais cette souffrance existe ; elle a de multiples causes. Elle appelle donc l'exercice de la vertu de charité de la part de ceux qui jouissent de leur liberté : charité de la part de la famille, qui trop souvent abandonne ce membre jugé gangrené ; charité de la part de ceux qui peuvent adoucir le sort des malheureux détenus et surtout contribuer à leur reclassement. Cette pitié immense qu'elle a ressentie envers cette détresse, l'auteur cherche à la communiquer à ses lecteurs en les mettant en garde contre un pharisaïsme dédaigneux, à l'exemple de S. Paul qui disait déjà : « Qui es-tu, toi, pour juger ton frère » ?

Le Sacré-Cœur. Numéro spécial de la revue « CHRISTUS » (juillet 1957). 108 p. (13×21), 200 f. — Paris, 15, rue Monsieur, 7e.

Six auteurs ont traité, dans ce fascicule, de la dévotion au Sacré-Cœur d'après le magistère de l'Eglise, surtout récent (RONDET, S. J.) ; d'après l'Ancien Testament, révélant l'amour de Dieu (LEFÈVRE, S. J.) et le Nouveau Testament (DIDIER, S. J.) ; d'après un texte de 1674) du B. La Colombière ; puis le P. de BROUCKER, S. J., présente les différents aspects que peut prendre la *Consécration* au Sacré-Cœur (union, conformité, hommage), tandis que le P. HOLSTEIN, S. J., s'attache à la pratique de la *Préparation*. Ces études de théologie spirituelle sont suivies de la reproduction de quatre textes antérieurs aux révélations de Paray (S. Pierre Canisius, S. François de Borgia, S. Alphonse Rodriguez et le P. Vincent Carafa).

L'encyclique *Haurietis aquas* de Pie XII rappelait récemment à tous les catholiques l'importance de la dévotion au Sacré-Cœur. Ces diverses études aideront à percevoir toute la justesse et l'actualité de l'enseignement et des exhortations du Souverain Pontife.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 6 augustii 1957

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)